

RITUALITAS IBADAH HAJI DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN DAN ANTROPOLOGI

Mas'udi

Dosen STAIN Kudus Jawa Tengah Indonesia
msd.jufri@gmail.com

Abstrak

Dalam lintasan sejarah keberadaannya, haji menjadi suatu ritus dalam kehidupan masyarakat muslim yang fenomenal. Fenomenalitas tersebut terjadi karena ritual ini sempat menjadi 'ancaman' serius bagi eksistensi kolonial Belanda di Indonesia selain hakikat keberadaannya sebagai salah satu rukun Islam yang wajib dikerjakan bagi segenap kaum muslim yang mampu mengerjakannya. Jadilah ritus ini sebagai fakta yang dikerjakan di antara prestise sosial dan kewajiban agama. Berbekal telusur kepustakaan dan fenomena kebudayaan yang berkembang di tengah-tengah kehidupan masyarakat muslim kajian ini dimunculkan. Pendekatan antropologis dikemukakan untuk memotret fenomena ibadah haji yang berdialektika secara intensif atas konstruks budaya sosial yang berkembang di tengah-tengah kehidupan masyarakat. Tanpa mengenyampingkan nilai-nilai syar'i yang secara niscaya akan mereka sandari untuk pemenuhan prkateknya, ruang-ruang kebudayaan memberi warna signifikan bagi pelaksanaan ibadah haji. Ibadah haji yang hadir di tengah-tengah kehidupan masyarakat muslim berdialog secara intensif atas kebudayaan sosial yang berkembang di kehidupan mereka. Hal ini terlihat dari pelaksanaan seremonial keberangkatan dan penyambutan para jamaah haji yang akan berangkat dan datang dari Kota Makkah dan Madinah. Di beberapa tempat proses keberangkatan haji dilaksanakan secara sederhana. Namun, di

tempat lain, pelaksanaan ini dilaksanakan secara meriah guna menyambut datangnya tamu Allah.

Kata Kunci: *Ibadah Haji, Kebudayaan Sosial, Praktek, Sosial.*

Abstract

HAJJ FROM THE QUR'AN AND THE ANTROPHOLOGYH PERSPECTIVE. Pilgrimage is a Muslim community phenomenal ritual. This phenomenon happened because this ritual is a seriously 'threat' for the Dutch colonial existence in Indonesia. Pilgrimage is one of the pillars of Islam that must work for all Muslims who are able to undertake. The pilgrimages is done in prestige social and religious obligation in fact. This study raised in the middle of the Muslim community with library research and culture phenomenon. Anthropological approach is used to capture the haji phenomenon that over society social construct. Respecting the values and syar'i which is certainly they sandari for fulfilling prkateknya, space-cultural space to give significant color for the implementation of the pilgrimage . The pilgrimage that is present in the midst of the life of the Muslim community dialog intensively on social culture that developed in their lives. This can be seen from the implementation of ceremonial dates and welcoming the pilgrims who will go out and come from the city of Makkah and Medina. In some places the pilgrimage departure process conducted in a simple. But in another place, implementation is conducted in a lively to welcome the coming of the guests of God.

Key Words: *Pilgrimage , social culture, Practice, Social.*

A. Pendahuluan

Berbicara tentang haji, setiap pribadi muslim akan secara otomatis melihatnya sebagai sebuah ibadah yang bisa meningkatkan status individualnya seperti status sosial dan 'perspektif' ibadahnya. Status individu bagi pribadi yang telah melaksanakan ibadah haji akan disematkan kepada dirinya secara sosial predikat haji. Sementara itu, dalam tingkat 'perspektif' ibadah seseorang yang telah melaksanakan ibadah haji akan 'terasumsikan' baginya peningkatan ibadah.

Haji dalam realitas kehidupan masyarakat tidak jarang diasosiasikan dalam kehidupan masyarakat sebagai sebuah kontestasi sosial. Di negeri ini, ibadah haji masih menjadi komoditas sosial yang

senantiasa 'diperlombakan' demi meraih status elit dalam masyarakat. Abdurrahman Wahid¹ mencatat bahwa persaingan di negeri merupakan hal wajar, sebab sesungguhnya pemerintahan suatu negara terbentuk karena hasil persaingan antarkelompok elit. Ada kelompok yang berhasil membentuk pemerintahan dan ada kelompok yang gagal dan berada di luar pemerintahan. Dari titik ini lalu muncul pergandaian apakah pemerintahan yang terbentuk itu diterima semua pihak ataukah ditolak? Kalau semua kelompok menerima pemerintah, maka sebenarnya persaingan itu justru berfungsi sebagai dinamisator. Tapi bila pemerintahan ditolak oleh sebagian besar kelompok, maka persaingan itu dapat naik derajatnya menjadi konflik.

Bersandar kepada argumentasi Wahid di atas dapat dijelaskan bahwa dalam realitasnya intensitas persaingan di tengah-tengah masyarakat Indonesia utamanya menjadi kenyataan umum yang bisa disaksikan. Tidak ketinggalan pula ibadah haji di tengah-tengah kehidupan mereka seringkali diejawantahkan sebagai modal sosial demi mengangkat derajatnya di hadapan publik. Fenomena dari pelaksanaan haji di tengah-tengah masyarakat ini secara niscaya dibenarkan oleh beberapa ahli. Snouck Hurgronje dalam Putuhena,² menganggap bahwa hasrat masyarakat muslim pribumi melaksanakan ibadah haji karena keinginan mereka untuk mendapatkan kehormatan melalui pemakaian sorban dan pakaian haji. Selain itu, sebagian jamaah haji bermaksud untuk menuntut ilmu di luar negeri dan terutama mereka yang masih muda untuk dapat melihat sedikit dunia luar.

Pengamatan terhadap ritual haji dalam realitas kehidupan sosial secara terstruktur memiliki coraknya masing-masing. Meskipun secara normatif titik pijak ibadah haji memiliki kesamaan doktrinasi, namun pada kondisi yang lain praktek ritual, mulai waktu keberangkatan dan kedatangan jamaah akan menjumpai variasi-variasi ritual yang dilaksanakan. Seperti halnya persepsi tentang haji yang disejajarkan dengan berjihad "*perang*", maka para jamaah akan melakukan ritual pelepasan secara kultural para calon jamaah haji

¹Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur* (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. 189.

²M. Saleh Putuhena, *Historiografi Haji Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2007), hlm. 150.

'seakan-akan' kematian bisa saja menghampiri mereka. Pernyataan ini secara hakiki tidak bisa dilepaskan dari normativitas haji itu sendiri yang disejajarkan dengan makna *safar*. Dalam catatan Asy-Syuraim dijelaskan bahwa *safar* bepergian merupakan bagian dari penelanjangan diri, yaitu menelanjangan semua tabiat yang telah mengakar dalam diri dan kehidupan setiap orang.³ Dari pernyataan di atas dapat disimpulkan bahwa *safar* bepergian memiliki indikasi penelanjangan budi pekerti pada dua kategori dipuji dan dibenci. Dari kategori keterpujian tersebut seorang musafir dapat melepaskan dirinya dari perasaan sedih, susah, bosan, prihatin dan kecewa atas masyarakat yang mengitari dan ditempati. Sementara itu, dari kategori kebencian Asy-Syuraim menegaskan bahwa tentang hal ini, Nabi Muhammad saw., bersabda dalam salah satu hadisnya, "*Perjalanan 'safar' adalah bagian dari musibah*" (diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim). Menyikapi sabda Rasulullah saw., tersebut, para sahabat bertanya, "kenapa *safar* dikategorikan sebagai musibah? Menjawab pertanyaan tersebut beliau menjelaskan bahwa kondisi hati dalam perjalanan *safar* akan senantiasa was-was dan akal senantiasa letih memikirkan orang-orang tercinta serta anak-anak. Dalam penjelasan lain seorang sahabat menjawab pertanyaan Abu al-Ma'ali al-Juwaini yang menanyakan kategori musibah dalam *safar* dengan penjelasan bahwa di dalamnya seseorang akan "memutus" hubungan dengan orang-orang tercinta.

Interpretasi calon haji terhadap ibadah haji sangat diperlukan untuk memahami motivasi mereka yang begitu kuat untuk melaksanakan ibadah yang sebegitu sulit dan memerlukan pengorbanan yang begitu besar. J. Wolff, Konsul Belanda di Jeddah (1911-1914) dalam Putuhena,⁴ dalam suratnya kepada Gubernur Jenderal Hindia Belanda di Jakarta menyatakan bahwa jamaah haji Hindia Belanda yang 90% terdiri atas "orang kecil", sederhana jiwanya, tidak dengan semangat keagamaan yang berlebihan, berketepatan hati untuk melaksanakan haji. Akan tetapi, mereka melaksanakan haji karena orang lain telah melaksanakannya, karena

³ Su'ud bin Ibrahim bin Muhammad asy-Syuraim, *Panduan Praktis Haji dan Umrah; 17 Cara Menjemput Haji Mabruur*, terj., Mas'udi (Kudus: Menara kudus, 2011), hlm. 6-9.

⁴ M. Saleh Putuhena, *Historiografi...*, hlm. 150.

dirayu, karena pakaian haji yang dianggap sebagai suatu kewajiban agama. Jadi, menurut Wolff, pada umumnya jamaah haji Nusantara tidak mempunyai interpretasi tertentu terhadap haji. Mereka hanya mengikuti orang lain dan memahami pakaian haji sebagai suatu kewajiban agama.

B. Pembahasan

1. Berhaji di antara Kesadaran Berbudaya dan Pemenuhan Kewajiban Agama

Pembahasan tentang haji dalam dinamika kehidupan masyarakat tidak bisa dihindarkan dari historisitas kemunculan haji tersebut. Dalam catatan Putuhena dijelaskan bahwa haji merupakan satu-satunya ibadah dalam Islam yang memiliki corak historis.⁵ Ibadah ini merujuk pada serangkaian peristiwa yang pernah dilakukan oleh Nabi Ibrahim dan keluarganya. Meskipun begitu, haji bukanlah suatu perulangan dari apa yang telah dialami oleh *Khalilullah* itu karena sejarah adalah peristiwa yang unik dan *einmalig* (berlangsung hanya sekali). Perulangan haji sesudah pelaksanaan yang pertama bukan lagi peristiwa sejarah, melainkan suatu ibadah, meskipun aspek historis masih terdapat di dalamnya.

Bangunan argumentasi haji yang disampaikan oleh Putuhena di atas menjadi dasar pengenalan kepada setiap muslim bahwa historisitas sebuah peristiwa di tengah-tengah kehidupan masyarakat bisa memunculkan perspektif mitologis atas eksistensinya. Kultus terhadap peristiwa tersebut 'mungkin' berlanjut dan pada akhirnya menjadi tradisi yang dibenarkan kehadirannya oleh masyarakat. Ibadah haji yang hadir di tengah-tengah kehidupan masyarakat muslim pun pada akhirnya menjadi sebuah praktek keagamaan yang tidak bisa dinafikkan di dalamnya unsur-unsur budaya sebagai latar historis eksistensinya. Fenomena kultus ini dapat dimulai dari perdagangan yang merambah hingga negeri Arab, banyak muslim Nusantara yang bisa melaksanakan haji. Meskipun proses yang dilalui sangat sulit dan harus berhadapan dengan beragam halangan, umat Islam pada abad ke-16 tetap bertekad bulat untuk bisa melaksanakan haji melalui media berdagang. Memasuki abad ke-17, motivasi umat

⁵ *Ibid.*, hlm. 57-58.

Islam Nusantara semakin besar untuk bisa melaksanakan haji. Pada abad ini media yang digunakan untuk menunaikan haji adalah dengan menuntut ilmu.⁶

Perspektif haji yang hadir di awalnya sebagai usaha berdagang masyarakat Nusantara mencerminkan bahwa kenyataannya menjadi suatu tradisi semata bagi kehidupan masyarakat. Menjelaskan tentang fakta ini, Edward Burned Tylor (1832-1917) mengilustrasikan kebudayaan dalam evolusinya berkembang dari gambaran yang sederhana menjadi kompleks, di dalamnya tercakup beberapa unsur, dari pengetahuan, kepercayaan, seni, perilaku, hukum, adat-istiadat, dan beragam kebiasaan manusia yang dijalankannya dalam suatu komunitas sosial.⁷ Pandangan Tylor tersebut memberikan ruang diskusi yang sangat inspiratif guna melihat secara niscaya bahwa pada mulanya praktik haji dengan dinamika kehidupan pengiringnya berjalan di atas kesederhaan. Niat haji masyarakat tidaklah sepenuhnya dilakukan bersandar kepada niat murni untuk melaksanakannya.

Berangkat dari beberapa premis evolusi yang dibidik oleh Tylor, dalam analisa perkembangannya dapat diangkat satu model evolusinya dalam bidang kepercayaan atau dapat ditafsirkan ke dalam model kepercayaan terhadap suatu agama. Dalam pertumbuhan kepercayaan ini manusia mengalami suatu evolusi yang sangat signifikan. Fakta ini dapat disinambungkan dengan peristiwa awal pelaksanaan haji masyarakat yang dijalankan hanya dari kecenderungan motivasi atas masyarakat atau saudara-saudara lain yang sudah menjalankannya. Dapat dijelaskan di atas kenyataan ini bahwa masyarakat menciptakan proses imitasi terhadap praktek ibadah yang ada di sekitar mereka. Nurcholish Madjid⁸ dengan menukil penjelasan Syahristani dan Ibnu Khaldun mengungkapkan perlu ada dugaan pengaruh-pengaruh tertentu lingkungan hidup sekelompok manusia terhadap keagamaannya. Kenyataan ini dijelaskan oleh Nurcholish Madjid akan lebih banyak dijumpai pada praktek keagamaan yang bersifat praktis dan konkrit. Di Jawa umumnya, lingkungan budaya *sarung* merupakan

⁶ *Ibid.*, hlm. Vi.

⁷ Jerry D. Moore, *Vision of Culture* (London: Altamira Press, 1996), hlm. 17.

⁸ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 1992), hlm. 545.

contoh nyata pengaruh budaya terhadap perspektif keagamaan. Tidak ada universalitas dalam pakaian *sarung*, namun ia secara kultural lokal telah menjadi lambang keislaman. Untuk itulah, dalam kesimpulan Nurcholish Madjid, tidaklah terlalu salah jika mendiang Hadisubeno, seorang tokoh PNI yang *rada* kurang senang kepada kaum muslim (santri), menyebut mereka itu sebagai “kaum sarungan”.

Analogi yang dikemukakan oleh Nurcholish Madjid di atas terhadap budaya *sarung* masyarakat menjadi suatu dasar pembangkit analisis bahwa fakta ini tidaklah mewujud sebagai universalitas budaya yang mengikat di masyarakat. Dasar analisis ini pun bisa menjadi satu pijakan untuk dikaji bahwa praktik ibadah haji yang berjalan di suatu komunitas sosial juga berafiliasi terhadap budaya yang berkembang di sekitarnya. Catatan Putuhena mengungkapkan bahwa pelaksanaan haji pada kurun abad ke-16 dan ke-17 dilalui dengan media berdagang dan menuntut ilmu sebagai strategi umat Islam Nusantara agar terhindar dari berbagai aturan ketat dari penguasa saat itu yang melarang untuk menunaikan haji. Akan tetapi, memasuki abad ke-18 dan ke-19, pelaksanaan haji tidak lagi menggunakan media berdagang maupun menuntut ilmu. Umat Islam Nusantara sudah mulai secara terang-terangan mendeklarasikan niat hajinya sejak awal.⁹ Hal ini tidak terlepas dari kebijakan politik yang berkembang pada abad tersebut, di mana pemerintah Hindia Belanda juga mempunyai kepentingan untuk mengembangkan perekonomian negaranya melalui pemanfaatan pelaksanaan haji. Saat itu, umat Islam Nusantara selalu terbentur dengan kendala transportasi ketika berupaya untuk melaksanakan haji. Problem ini ternyata dijadikan peluang oleh Belanda untuk menyediakan alat transportasi. Selain itu, perjalanan haji abad ke-19 juga telah mempengaruhi pertumbuhan ekonomi rakyat pedesaan melalui etos kerja kerasnya. Oleh karena itu, strategi pengembangan perekonomian yang dilakukan oleh Pemerintah Hindia Belanda melalui pemanfaatan pelaksanaan haji menjadi momen penting dan kesempatan yang paling *sustainable*. Sebab, ibadah haji merupakan kegiatan tahunan yang tetap berlangsung sampai kapanpun. Dan, hal ini sekaligus semakin memberikan harapan bagi pemerintah Hindia Belanda untuk tetap memfasilitasi transportasi pemberangkatan dengan motivasi pengembangan ekonomi.

⁹ M. Saleh Putuhena, *Historiografi...*, hlm. vi-vii.

Memposisikan ibadah haji sebagai ritus keagamaan sejatinya adalah sebuah keniscayaan. Tanpa menafikkan hakikat dari ajaran ini yang senantiasa berjalan di antara nilai budaya yang mengitari, haji senantiasa memiliki nilai intensif dalam eksistensi kebudayaan. Hal ini terlihat pada pelaksanaan ibadah haji bagi orang Betawi memiliki arti penting dan sakral. Orang Betawi yang agamis menyadari betul makna melakukan ibadah haji, yaitu menyempurnakan rukun Islam. Untuk sampai pada tahap mampu melaksanakan ibadah haji, tentu saja proses panjang telah dilaluinya. Seseorang yang ingin berhaji merupakan keluarga yang mapan, artinya jika ada niat melakukan ibadah haji, ia tak bermasalah. Seseorang yang ingin berhaji tak akan menyengsarakan diri dan keluarganya. Persiapan materil dan spiritual tak diragukan lagi. Seseorang yang ingin berhaji pastilah orang kaya, meski profesinya sebagai petani, pedagang, atau lainnya. Atau ia pasti seorang yang tekadnya sangat besar untuk melaksanakan ibadah haji, meski status sosial ekonominya tidak terlalu tinggi.

Gelombang budaya haji dalam tradisi masyarakat Betawi secara hakiki terlihat dari dialektika pertumbuhan dinamika haji itu sendiri dalam kehidupan masyarakat. Ongkos untuk melaksanakan ibadah haji dapat dikatakan tidak murah bahkan terbilang amatlah mahal. Pada tahun 1960 dan 1970-an, arus transmigrasi penduduk ke ibu kota tidak terelakkan. Pembangunan Jakarta menjadi kota metropolitan pun mulai pada tahap puncaknya. Harga-harga tanah pada waktu itu merangsek naik, maka orang-orang Betawi yang mempunyai tekad untuk berhaji menjual tanah-tanah mereka demi melaksanakan rukun Islam yang terakhir ini. Salah satu hasil penjualan tanah itu dibelikan *qutum*. *Qutum* adalah istilah yang artinya sama dengan tiket pergi haji pada waktu itu. Tersebab pergi haji menjual tanah, maka mulai beredar di masyarakat istilah haji gusuran. Apapun istilah yang beredar di masyarakat, orang-orang Betawi tidak peduli. Bagi orang Betawi, telah tertanam melekat dalam jiwanya semangat melaksanakan perintah agama dengan sempurna. Harta benda, apapun jenisnya tidak akan dibawa mati. Amal shalehlah yang senantiasa setia mengikuti manusia sampai kemanapun.

Sementara itu, jika berbicara mengenai tradisi berhaji dalam masyarakat Betawi, banyak tradisi yang dapat dikaji serta digali akan pemaknaannya Tradisi-tradisi yang berkembang pada masyarakat

Betawi ketika berhaji membawa kekhasan tersendiri terhadap tradisi-tradisi etnis lainnya. Dimulai dari tradisi pelepasan orang yang hendak melaksanakan ibadah haji hingga tradisi menyambut kepulangan pak haji baru dalam lingkungan mereka. Kearifan lokal masyarakat Betawi yang masih dipegang teguh oleh masyarakatnya hingga kini walaupun tidak sepenuhnya yang disebabkan oleh arus kota Jakarta yang metropolitan. Namun kearifan lokal inilah yang membawa kemajuan serta eksistensi masyarakat Betawi yang berkembang sampai saat ini. ¹⁰

Tradisi sebelum keberangkatan orang yang akan menunaikan ibadah haji yakni melaksanakan acara yang disebut *pertemuan haji*. Sanak-saudara dan tetangga diundang untuk menggelar acara maulid, tahlilan, mendengarkan ceramah ibadah haji dan makan bersama. Pada acara itu para tamu biasanya memberikan bekal berupa uang yang nantinya uang itu akan dibawa atau ditinggalkan untuk kebutuhan keluarga di rumah. Ada juga kekhasan lain yang barangkali tidak dilakukan di tempat lain yaitu berupa menitipkan pas foto kepada orang yang akan berangkat haji.

Paradigma menitipkan foto sebagaimana dilakukan dalam tradisi masyarakat Betawi merupakan keunikan tersendiri dalam ibadah ini. Menitipkan pas foto kepada orang yang akan berangkat haji memberi pesan tersendiri, yang berarti foto orang yang menitipkan dibawa berhaji oleh orang yang dititipkan maka setelah foto yang tertitipkan disana pada tahun berikutnya jika dikabulkan orang tersebutlah yang akan menyusul fotonya yang terlebih dahulu telah sampai disana. orang yang akan melaksanakan ibadah haji, orang Betawi menyebutnya *pegi belayar* karena berangkat dan pulang menggunakan kapal layar dianggap sebagai orang yang sudah dimiliki oleh Allah. Keluarga atau orang-orang di kampung sudah memaafkan, mengikhhlaskan, dan meridlakan kepergiannya layaknya kepergian jenazah. Itu sebabnya orang Betawi melepas keberangkatan beribadah haji dengan ekspresi kepasrahan dan suasana yang sakral. Karena dianggap perjalanan hidup-mati lagi pula memakan waktu yang cukup lama (6 bulan pergi-pulang menggunakan kapal laut), maka dilepas dengan pembacaan *shalawat dustur* kemudian diazankan

¹⁰ <http://kolekan.blogspot.com/2014/02/budaya-haji-dalam-masyarakat-beatawi.html>, diakses tanggal, 29-11-2014.

dan diiqomatkan. Dikarenakan menggunakan kapal laut merupakan perjalanan yang panjang, maka perlengkapan yang dibawapun tidak tanggung-tanggung. Ada yang bawa cobek lengkap dengan isinya. Ada yang bawa ikan gabus kering atau dendeng. Tidak dilupakan pula *duit gobangan* untuk *kerokan*. Semua barang yang bisa dibawa dimasukkan ke dalam kotak besar yang disebut *sahara*.¹¹

2. Fungsionalitas Haji dalam Sudut Pandang Agama dan Pijakan Budaya

Sejak dirumuskannya, hukum Islam disandarkan kepada wahyu yang ada dalam al-Qur'an serta Sunnah Rasulullah saw. Fakta ini secara normatif dijelaskan dalam Q.S. an-Najm: 3-4 "*He does not speake from his desires. Verily it is inspiration which has been revealed*".¹² Kehadiran al-Qur'an untuk menjelaskan pandangan-pandangan hukum yang berjalan di tengah-tengah ruang kehidupan masyarakat secara niscaya memberikan ruang pewacanaan bahwa eksistensinya tidak bisa dinafikkan dari konstruks hukum yang akan dirumuskan.

Melihat hierarki ibadah haji dalam kehidupan beragama, al-Qur'an dalam hal ini memberikan ruang penjelasan bahwa perwujudannya diperuntukkan bagi mereka yang memiliki kemampuan untuk menjalankan. Analisis ini secara niscaya dibangun berdasar kepada firman Allah dalam Q.S. Ali-Imran: 97, yang artinya:

"Mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, yaitu (bagi) orang yang sanggup mengadakan perjalanan ke Baitullah. Barangsiapa mengingkari (kewajiban haji), maka sesungguhnya Allah Maha Kaya (tidak memerlukan sesuatu) dari semesta alam".

Ayat tersebut menjadi asas normatif ibadah haji dalam kehidupan kaum muslim. Kewajiban haji yang disandarkan kepada ayat al-Qur'an tersebut meneguhkan bahwa ibadah ini adalah kewajiban mengikat bagi kemusliman yang dimiliki. Sebagai konsekuensi teologisnya, bagi mereka yang mengingkari eksistensi haji sungguh kerugian besar akan diderita.

¹¹<http://kolekan.blogspot.com/2014/02/budaya-haji-dalam-masyarakat-beatawi.html>, diakses tanggal, 29-11-2014.

¹² Abu Ameenah Bilal Philips, *The Evolution of Fiqh* (Riyadh: Tawheed Publications, 1988), hlm. 29.

Perjalanan ibadah haji di tengah-tengah kehidupan masyarakat secara niscaya berjalan beriringan dengan konstruksi pemahaman masyarakat atas keyakinan keagamaan yang dimiliki. Hal ini dapat disandarkan kepada bangunan penelitian yang dihasilkan oleh Clifford Geertz dengan uraiannya bahwa tiga lingkungan sosial yang ada di tengah-tengah kehidupan masyarakat Jawa memantulkan seutuhnya atas bangunan keagamaan yang dihadirkan. Varian sosial kehidupan masyarakat di Jawa, dari wilayah pedesaan, pasar, dan kantor pemerintahan mengisi ruang konstruktif atas polarisasi keagamaan yang diwujudkan dalam kehidupan bermasyarakat. Pada posisi inilah varian keagamaan dalam kehidupan masyarakat Jawa, abangan, santri, dan priyayi dihadirkan sebagai formulasi atas keberagaman tersebut.¹³

Dasar-dasar varian keagamaan sebagaimana dijelaskan dalam pernyataan Clifford Geertz di atas menjadi suatu bukti mendasar bahwa hakikat keberagaman masyarakat juga akan dipengaruhi oleh konstruksi pemahaman keagamaan mereka pula. Dalam hal ini, ibadah haji yang hadir sebagai salah satu rukun Islam dalam kehidupan masyarakat muslim juga tidak bisa dipungkiri kemenyatuan ritusnya atas bangunan keberagaman masyarakat. Putuhena juga menjelaskan bahwa daya tarik haji bermacam-macam, di antaranya adalah (1) untuk menyatakan suatu keberanian, (2) untuk menimbulkan rasa kebanggaan dengan titel haji, (3) untuk menjadikan orang terpandang karena telah menjalankan kewajiban agama, dan (5) untuk melihat dunia yang lebih luas, dengan cara yang paling mudah.¹⁴

Beberapa perspektif yang muncul pada daya tarik haji yang dikemukakan Putuhena di atas sejatinya dapat menguatkan bahwa kultus dari ritual ini bisa hadir sebagai kepalsuan sosial. Kehadiran dari kenyataan ini pun bisa dimaknai sebagai mitos dari penjelasan masyarakat tentang haji. Dalam percakapan sehari-hari, "mitos" mengandung makna kepalsuan. Penyebutan tentang sesuatu sebagai mitos akan mengisyaratkan perendahan nilainya sehingga tidak perlu dipertahankan. Dalam pengertian ini, mitos adalah semakna dengan takhayul (dari bahasa Arab *takhayyul*, yakni pengkhayalan), dongeng

¹³ Clifford Geertz, *Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2014), hlm. VIII.

¹⁴ M. Saleh Putuhena, *Historiografi...*, hlm. 151.

atau supersiti. Perkataan Inggris *myth* adalah dari perkataan Latin *mythus* atau Yunani *mythos*. Secara perkamusan, mitos ditakrifkan sebagai “Penuturan yang khayali belaka, yang biasanya melibatkan tokoh-tokoh, tindakan-tindakan dan kejadian-kejadian luar alami (supernatural), dan meliputi beberapa ide umum mengenai gejala alam atau sejarah. Secara wajar (mitos) dibedakan dari alegori dan legenda (yang mengandung arti suatu kenyataan) tetapi juga sering digunakan secara samar untuk meliputi pula penuturan apapun yang mempunyai unsur khayali.¹⁵

Mitos-mitos yang berkembang di tengah-tengah kehidupan masyarakat secara niscaya menyiratkan suatu ruang dialog kepada segenap pribadi agar muncul sebuah kesadaran dalam diri mereka bahwa tradisi yang berkembang di tengah-tengah kehidupan ini mustahil diwarnai oleh eksistensinya. Amin Abdullah menjelaskan bahwa tradisi yang berkembang di tengah-tengah kehidupan masyarakat sulit dipisahkan dari faktor “*human construction*” yang semula dipengaruhi oleh perjalanan sejarah sosial-ekonomi-politik dan budaya yang sangat panjang.¹⁶ Di samping itu, ekspresi atau ungkapan keberagamaan manusia—yang semula bersifat batiniah-mendalam-esoteris—secara eksternal dapat berubah menjadi ‘kelembagaan’ agama di mana terlibat di dalamnya pranata-pranata sosial yang kadang juga bersifat birokratis. Keberagamaan manusia yang terekspresikan dalam bentuk kelembagaan eksternal ini tidak bisa tidak juga mengalami proses evolutif yang erat kaitannya dengan faktor ekonomi, sosial-kemasyarakatan, militer, bahasa dan berbagai kecenderungan manusiawi lain yang tidak kalah kompleksnya dibandingkan dengan ‘*hard core*’ keberagamaan manusia.

Berbagai pijakan dalam kehidupan masyarakat akan selalu dimunculkan sampai kepada bagian terdalam pada batiniah keagamaan mereka. Masyarakat primitif akan berjalan di antara kesadaran dirinya akan alam sekitar. Sebaliknya juga, masyarakat modern akan mengkonstruksi kesadaran lain guna mengisi ruang-ruang kehidupan sosial yang mereka bangun. Masyarakat modern

¹⁵ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban; Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 2008), hlm. 175.

¹⁶ M. Amin Abdullah, *Studi Agama; Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 9.

menganalisis semua struktur keagamaannya melalui penalaran logis yang diuraikannya menjadi bagian-bagian, menjadi sebab-akibat, pokok dan cabang dan seterusnya. Berbeda halnya dengan manusia primitif yang kurang sekali menguraikan dan lebih banyak mengalami kesatuan hidup dan dunia. Manusia primitif tidak akan membedakan lapangan hidup keagamaan dengan lapangan hidup duniawi. Hidup adalah suatu keutuhan, karenanya segala hal itu dimasukkan dalam bidang keagamaan.¹⁷

Rancangan perbedaan ini tidak dapat dikategorikan sebagai bagian dari perbedaan manusia primitif dengan manusia modern. Akan tetapi ia harus dilihat bahwa manusia dalam perkembangan keagamaannya mengalami hirarki yang sangat signifikan. Aspek-aspek evolutif berkembang secara tajam dalam kehidupan mereka, dari keyakinan yang bersifat festisisme, animisme, preanimisme, totemisme, animatisme, politheisme, dan berujung dengan keyakinan yang bersifat monotheisme.¹⁸

Perkembangan teknologi dan ilmu pengetahuan, termasuk di dalamnya perkembangan ilmu-ilmu sosial kemanusiaan yang begitu pesat secara relatif memperdekat jarak perbedaan budaya antara satu wilayah dan wilayah yang lain. Hal demikian, pada gilirannya, juga mempunyai pengaruh yang cukup besar terhadap kesadaran manusia tentang apa yang disebut fenomena "agama".¹⁹ Agama dan kebermaknaan yang dikandungnya akan senantiasa berjalan di atas fungsi-fungsi sosial yang dikonstruksikan. Pada domain inilah bangunan pemikiran fungsionalisme dapat menjadi wakil pengkajian guna mengamati fenomena agama secara sistematis berdasar manfaat dan fungsi yang dikandungnya.

Fungsionalisme seperti halnya teori evolusi, teori inipun tidak dengan begitu saja menempatkan dirinya dalam ruang kosong. Secara sederhana para pakar dari ahli teori ini melihat bahwa kemunculan dari suatu teori berada dalam wilayah fungsi yang mengitarinya. Teori ini berkembang dalam kajian antropologi abad ke-20 dengan dua

¹⁷ A.G. Honig Jr, *Ilmu Agama* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2000), hlm. 14.

¹⁸ Kodiran, Kuliah Prapaska Antropologi Universitas Gadjah Mada, Tanggal 28-06-2006.

¹⁹ M. Amin Abdullah, *Studi Agama...*, hlm. 9.

orang tokoh yang membangun popularitas kajiannya. A.R. Radcliffe Brown (1881-1955) dan Bronislaw Malinowski (1884-1942) sebagai pakar utama dari pengenalan teori ini ke ruang publik antropologi. Akan tetapi, jika dilihat secara geneologi kedua tokoh ini memiliki afiliasi yang sangat signifikan dengan pemikiran Emile Durkheim.

Kemunculan kedua tokoh ini dalam ruang kajian antropologi menghasilkan dua variasi paradigma yang mereka bangun. Radcliffe Brown dikenal sebagai tokoh yang membangun struktur idenya dalam fungsionalisme dengan sebutan “fungsionalisme struktural”. Perspektif yang dibangunnya ini banyak mengilhami para generasi di dalam menganalisa kajian antropologi sesudah masanya. Analisa fungsional yang dibangunnya dilandaskan kepada adanya fungsi yang berlaku dalam struktur sosial, analoginya dirancang dengan terjalannya keterkaitan yang berarti antara kehidupan sosial dan organisasinya.²⁰

Radcliffe Brown melihat bahwa permasalahan terpenting dalam fungsionalisme terletak pada tujuan inti dari suatu premis. Pengacuan ini serupa dengan paradigma tentang fungsi yang dibangun oleh Emile Durkheim, ia merancang bahwa suatu tujuan akan terbangun dengan munculnya suatu kebutuhan, kebutuhan itu sendiri tidak lain terbangun dengan eksistensi. Radcliffe Brown melihat bahwa dalam suatu kondisi ketimpangan fungsi dengan tujuan bisa terjadi, dan untuk mengantisipasi tertimpanya kondisi tersebut diperlukan pengertian atas tiga asumsi berikut: 1) Satu kebutuhan pokok dari suatu masyarakat harus menjadi acuan di dalam penyatuan terhadap tujuan; 2) Terminologi ‘fungsi’ harus bisa dinisbatkan kembali kepada proses terbangunnya suatu komunitas sebagai polarisasi terciptanya solidaritas; 3) Semua aspek dari struktur sosial harus dapat memberikan kontribusi yang berarti bagi terjalannya solidaritas.²¹ Pengejawantahan dari premis ini dapat dilihat pada wilayah-wilayah kajian yang akan diangkat dalam suatu komunitas, perwujudannya akan membutuhkan formulasi-formulasi keilmuan yang sangat kompleks, dari semua kompleksitas ini dibutuhkan adanya kematangan dari suatu pengetahuan terapan akan masyarakat.

²⁰ J.H. Turner, *The Structure of Sociological Theory* (Illinois: Dorsey Press, 1978), hlm. 29.

²¹ *Ibid.*, hlm. 29-30.

Berbeda halnya dengan fungsionalisme Radcliffe Brown, Bronislaw Malinowski (1884-1942) membangun struktur pemikiran fungsionalnya dengan melihat bahwa suatu budaya hadir untuk memenuhi kebutuhan individu dan sosial. Malinowski berasumsi kehadiran suatu kebudayaan memiliki dasar-dasar prinsipil yang menjelma menjadi ciri pokok dari peradaban, adat-istiadat, objek material, serta ide dan keyakinan. Semua landasan prinsipil ini berimplikasi kepada bagian dari representasi suatu paradigma kajian sosial yang senantiasa dilakukan oleh para ahli.

Keberangkatan teori fungsionalisme Malinowski ke dalam kajian antropologi dasariah, menjadikannya sebagai pakar ahli dari 'antropologi murni'. Asumsi ini di bangun dengan landasan pemikirannya yang berafiliasi kepada rumusan fungsi tentang kebutuhan dasar dan responnya dalam kehidupan "*basic need and response*".²² Rincian dari perumusan tersebut sebagaimana tergambar dalam tabel berikut:

Kebutuhan Dasar	Respon Kultural Terhadap Kebutuhan
Pangan, nutrisi	Struktur nutrisi
Reproduksi	Kekerabatan, sekolah
Kenyamanan tubuh	Perlindungan, perumahan
Keamanan	Persenjataan, perbentengan, angkatan perang
Kesehatan	Aktivitas, olahraga
	Kebersihan, pengobatan

Pada bagian lain Malinowski mendeskripsikan adanya kebutuhan jadian yang dibangunnya bersamaan dengan respon-respon yang akan tercipta darinya, gambaran tersebut sebagaimana tercakup dalam tabel berikut:

Kebutuhan Jadian	Reaksi Budaya Terhadap Kebutuhan
Produksi	Sistem ekonomi
Organisasi kegiatan bersama	Organisasi politik
Peraturan perilaku	Struktur pengendalian sosial
Transmisi pewarisan budaya	Sistem pendidikan

²² *Ibid.*, hlm. 33.

3. Ibadah Haji di antara Konversi Agama

Masyarakat Jawa di Mojokuto dilihat oleh Geertz sebagai suatu sistem sosial, dengan kebudayaan Jawanya yang akulturatif dan agama yang sinkretik, yang terdiri atas sub kebudayaan Jawa yang masing-masing merupakan struktur-struktur sosial yang berlainan. Struktur-struktur sosial yang dimaksud adalah *Abangan* (yang intinya berpusat di pedesaan), *Santri* (yang intinya berpusat di tempat perdagangan atau pasar), dan *Priyayi* (yang intinya berpusat di kantor pemerintahan, di kota). Adanya tiga struktur sosial yang berlainan ini menunjukkan bahwa di balik kesan yang didapat dari pernyataan bahwa penduduk Mojokuto itu sembilan puluh persen beragama Islam, sesungguhnya terdapat variasi dalam sistem kepercayaan, nilai, dan upacara yang berkaitan dengan masing-masing struktur sosial tersebut.²³

Penjelasan tentang varian keagamaan sebagai suatu deskripsi latar belakang dari kehidupan beragamaan masyarakat Mojokuto menguraikan secara terstruktur bahwa agama masyarakat terinfiltrasi dari ritus-ritus keagamaan yang berkembang sebelum kehadiran agama baru di tengah-tengah mereka. Pola-pola ini tampak jelas dari aspek perkembangan kepercayaan yang muncul di tengah-tengah kehidupan masyarakat. Bangunan dari pola-pola tersebut dapat dilihat pada sistem religi yang masyarakat yakini eksistensinya. Religi digunakan oleh masyarakat sebagai suatu penyelesaian dalam menghadapi krisis di dalam kebudayaannya. Dengan demikian, di dalam masyarakat tradisional, religi sangat mempengaruhi wujud kebudayaan yang lain. Di dalam sistem religi terdapat berbagai konsep, antara lain: pertama, ilmu gaib (*magic*), yaitu suatu tindakan (abstensi/penolakan dari tindakan) manusia untuk mencapai sesuatu maksud melalui kekuatan-kekuatan yang ada di dalam alam serta seluruh kompleks anggapan yang ada di belakangnya: kedua, *mana*, yaitu kekuatan gaib menjadi sebab timbulnya gejala-gejala yang tidak dapat dilakukan oleh manusia biasa. Orang yang memiliki *mana* selalu berhasil dalam usahanya, berkuasa dan mampu memimpin orang lain: ketiga, *animisme*, yaitu suatu bentuk kepercayaan kuno yang berkeyakinan bahwa adanya roh-roh di dalam benda: keempat,

²³ Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 2000), hlm. 348.

dinamisme, adalah kepercayaan atau keyakinan akan adanya kekuatan sakti yang ada pada benda-benda.²⁴

Untuk menjelaskan proses konversi dari satu agama ke agama yang lain, Azra dalam Paeni,²⁵ mengambil pendapat Nock yang mendefinikan penerimaan Islam sebagai agama profetik yang menuntut komitmen penuh, sehingga tidak memberikan kompromi bagi adanya jalan keselamatan yang lain. Tetapi sebagaimana kenyataan yang terjadi bahwa penerimaan Islam di Indonesia masih mempertahankan kepercayaan lama. Oleh sebab itu, lebih lanjut menurut Azra, penerimaan Islam di Indonesia lebih tepat disebut *adhesi*, yang artinya adalah konversi ke dalam Islam tanpa meninggalkan kepercayaan dan praktik keagamaan yang lama. Berdasarkan bukti-bukti tersebut dapat ditafsirkan bahwa islamisasi di Indonesia merupakan suatu proses yang bersifat evolusioner, dan merupakan suatu proses yang panjang menuju kompromi yang lebih besar terhadap eksklusivitas Islam.²⁶

Fakta-fakta di atas terjawab secara pasti bersandar kepada prinsip-prinsip keagamaan dan keberagaman yang ada di tengah-tengah mereka. Masyarakat Jawa di Mojokuto dilihat oleh Geertz sebagai suatu sistem sosial, dengan kebudayaan Jawanya yang akulturatif dan agama yang sinkretik, yang terdiri atas sub kebudayaan Jawa yang masing-masing merupakan struktur-struktur sosial yang berlainan. Struktur-struktur sosial yang dimaksud adalah *Abangan* (yang intinya berpusat di pedesaan), *Santri* (yang intinya berpusat di tempat perdagangan atau pasar), dan *Priyayi* (yang intinya berpusat di kantor pemerintahan, di kota). Adanya tiga struktur sosial yang berlainan ini menunjukkan bahwa di balik kesan yang didapat dari pernyataan bahwa penduduk Mojokuto itu sembilan puluh persen beragama Islam, sesungguhnya terdapat variasi dalam sistem kepercayaan, nilai, dan upacara yang berkaitan dengan masing-masing struktur sosial tersebut.²⁷

²⁴ Masinambow E.K.M., (ed.), *Koentjaraningrat dan Antropologi di Indonesia* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1997), hlm. 275-276.

²⁵ Mukhlis Paeni, (ed), *Sejarah Kebudayaan Indonesia* (Jakarta: Rajawali Press, 2009), hlm. 67.

²⁶ M, Saleh Putuhena, *Historiografi...*, hlm. vi-vii.

²⁷ Abuddin Nata, *Metodologi...*, hlm. 348.

Abuddin Nat lebih lanjut mengutip dari Suparlan menjelaskan bahwa dalam realitas kehidupan, terdapat simbol-simbol yang memberikan makna-makna tersendiri atas peristiwa yang diamati. Dari simbol-simbol tersebut dapat disimpulkan bahwa terdapat hubungan antara struktur-struktur sosial yang ada dalam suatu masyarakat dengan pengorganisasian sosial mereka.²⁸ Melalui simbol-simbol tersebut pula, masyarakat mewujudkan adanya integrasi dan disintegrasi dengan cara mengorganisasi dinamika kehidupan yang berjalan. Sehingga, perbedaan-perbedaan yang nampak antara struktur sosial yang ada dalam masyarakat pada akhirnya hanyalah bersifat komplementer.

C. Simpulan

Dinamika kehidupan sosial yang berkembang di tengah-tengah kehidupan masyarakat sejatinya merupakan sebuah kebijaksanaan yang bisa dimanifestasikan bagi keberlangsungan hidup bersama. Di antara sekian banyak unsur kebudayaan yang berkembang di tengah-tengah kehidupan masyarakat, ritual ibadah haji mengemuka sebagai satu konstruksi konversi keagamaan. Perjalanan budaya ibadah ini bermula dari sorotan intensif kolonial Belanda terhadap penduduk nusantara yang telah berhaji. Berbagai intrik politik yang dilakukan oleh mereka secara niscaya menjadi salah satu dasar penguat bahwa mereka yang sudah berhaji harus ditambahkan di awal nama mereka huruf "H" menunjuk kata haji.

Berpijak kepada normativitas ritual ini, ibadah haji menjadi suatu kewajiban yang harus dilaksanakan oleh setiap muslim yang mampu menjalankannya, lahir maupun batin. Perintah kewajiban ini kemudian berkorelasi terhadap penerapan budaya yang ada sehingga praktiknya 'berbau' budaya dalam kehidupan beragama. Ibadah haji tidak hanya dihadirkan seutuhnya sebagai suatu ibadah *mahdlah* wajib kaum muslimin. Namun kehadirannya juga bernuansa kebudayaan sehingga jadilah kesepakatan tradisi yang berkembang di tengah-tengah masyarakat mengisi ruang-ruang dari ibadah ini.

²⁸ *Ibid.*, hlm. 345.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin, *Studi Agama; Normativitas atau Historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Asy-Syuraim, Su'ud bin Ibrahim bin Muhammad, *Panduan Praktis Haji dan Umrah; 17 Cara Menjemput Haji Mabruur*, terj., Mas'udi, Kudus: Menara Kudus. 2011.
- E.K.M. Masinambow, (ed.), *Koentjaraningrat dan Antropologi di Indonesia*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia. 1997.
- Geertz, Clifford, *Agama Jawa; Abangan, Santri, Priyayi*, Jakarta: Komunitas Bambu, 2014.
- Honig Jr., A.G., *Ilmu Agama*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2000.
- Kuliah Prapaska Antropologi Universitas Gadjah Mada bersama Prof. Dr. Kodiran, 28-06-2006.
- Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodern*, Jakarta: Paramadina, 1992.
- , *Islam Agama Peradaban; Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 2008.
- Moore, Jerry D., *Vision of Culture*. London: Altamira Press, 1996.
- Mukhlis Paeni, (ed.), *Sejarah Kebudayaan Indonesia*, Jakarta: Rajawali Press, 2009.
- Nata. Abuddin, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: Rajawali Press, 2000.
- Philips, Abu Ameenah Bilal, *The Evolution of Fiqh*, Riyadh: Tawheed Publications, 1988.
- Putuhena, M. Saleh, *Historiografi Haji Indonesia*, Yogyakarta: LKIS, 2007.
- Turner, J.H., *The Structure of Sociological Theory*, Illinois: Dorsey Press, 1978.
- Wahid, Abdurrahman, *Prisma Pemikiran Gus Dur*, Yogyakarta: LKIS, 2000.

halaman ini bukan sengaja dikosongkan